Michael Huemer

Por qué NO soy Kantiano

ΔCRΔCIΔ-ΔNCΔP

Editorial

POR QUÉ NO SOY KANTIANO

MICHAEL HUEMER

3ra Edición

Traducción y Edición
por LibZeR

ΔCRΔCIΔ-ΔNCΔP
Editorial

Í N D I C E

EL PROBLEMA KANTIANO.....4

1. La filosofía Kantiana.....4

2. El problema de lo sintético, a priori.....4

3. CPE's: cuatro interpretaciones.....8

4. La apariencia frente a la cosa en sí: cuatro interpretaciones.....9

5. Argumentos kantianos.....12

5.1. Primer argumento.....13

5.2 Segundo y tercer argumento.....15

6. Conclusiones de estas excursiones.....18

UNA CRÍTICA A LA ÉTICA KANTIANA.....21

1. La meta-ética kantiana.....22

2. El imperativo categórico y la ética de primer orden.....28

3. Evaluación.....34

A. La apariencia y la cosa en sí.....25

B. La libertad de la voluntad.....36

C. Consecuencialismo e imperativos condicionales.....40

D. Problemas con el imperativo categórico nº 1...41

E. Imperativo categórico nº 2.....46

4. Observaciones finales.....50

Parte 1

Problemas de Kant

1. La filosofía Kantiana

La Crítica de la Razón Pura está unificada por una sola línea argumental que involucra apenas dos o tres ideas centrales y que, a pesar de cierta complejidad y oscuridad en su desarrollo, puede resumirse con justicia de la siguiente manera: Kant plantea la pregunta: "¿Cómo es posible el conocimiento sintético, a priori?". Y responde: Los conocimientos sintéticos a priori expresan condiciones de posibilidad de la experiencia. Como tales, argumenta, podemos saber que son válidas para el ámbito de las apariencias, pero no para las cosas como son en sí mismas.

Este argumento hace uso de tres nociones filosóficas especiales: primero, "conocimiento sintético a priori"; segundo, "condiciones de posibilidad de la experiencia"; y tercero, la distinción entre "apariencias" y "cosas en sí mismas". Me propongo explicar aquí estas nociones, a fin de comprender la idea general en Kant. Por supuesto, tendré que descuidar el considerable número de detalles, elaboraciones y subpuntos en el laberíntico camino que traza la Crítica, pero creo que este examen general y esencial de la obra será más valioso para entender a Kant de lo que lo sería un examen detallado de un solo pedacito de ella.

2. El problema de lo sintético, a priori

La noción de conocimiento sintético, a priori, es la más clara del trío. El

conocimiento a priori es aquel que se conoce no a través de la experiencia.

Una proposición sintética, según Kant, es aquella en la que el concepto del predicado está fuera del concepto del sujeto (B10-11).(1) Esto se opone a las proposiciones analíticas, que son verdaderas por definición. Las verdades analíticas(2) también se caracterizan a veces como aquellas que se basan en la ley de identidad (B10), o de contradicción (§2(b)), en el sentido de que sus negaciones son autocontradictorias.

En filosofía, siempre ha sido habitual considerar que las proposiciones analíticas están en cierto sentido vacías y sólo describen nuestros conceptos; mientras que sólo las proposiciones sintéticas son realmente sustantivas, un nuevo conocimiento. Kant también adopta este punto de vista:

> *Así, es evidente: 1. que a través de los juicios analíticos nuestro conocimiento no se amplía en absoluto, y que el concepto que ya tengo sólo se expone y se me hace inteligible ... (en A8)*

Y así, el problema de Kant parece ser cómo podemos obtener un conocimiento sustantivo independiente de la experiencia.

Los ejemplos de Kant de este tipo de conocimiento incluyen la ley de la causalidad, la aritmética y la geometría.

Lo que no me queda tan claro es por qué se supone que este tipo de conocimiento es un problema. En otras palabras, donde Kant se pregunta: "¿Cómo es posible el conocimiento sintético, a priori?". Me pregunto por qué no debería serlo. Es de suponer que alguna respuesta a mi pregunta es presupuesta por la de Kant; es decir, para preguntarse cómo es posible que p, primero hay que tener en mente algún tipo de razón para esperar que ¬p. Desgraciadamente, Kant tiene poco que decir sobre esto, dando aparentemente por supuesta la obviedad del problema que tiene en mente. En los Prolegómenos protesta enérgicamente sobre la dificultad del supuesto problema:

> *... [Una respuesta satisfactoria a esta única cuestión requiere una reflexión mucho más persistente, profunda y minuciosa que la más difusa obra de metafísica, que en su primera aparición prometió fama inmortal a su autor. Y todo lector inteligente, cuando reflexiona detenidamente sobre lo que requiere este problema, debe sorprenderse al principio de su dificultad, y lo consideraría insoluble e incluso imposible si no existieran realmente cogniciones sintéticas puras a priori. (§5, p. 24)*

Pero, para decepción de sus lectores evidentemente menos inteligentes, Kant no explica el origen de esta gran dificultad.

En varios pasajes insiste en la imposibilidad del conocimiento objetivo y a priori, pero estos pasajes, en lugar de explicar la razón de esta imposibilidad, no hacen más que reafirmar que es imposible:

> *Si la intuición debe ajustarse a la constitución de los objetos, no veo cómo podríamos saber nada de estos últimos a priori... (Bxvii)*

> *Otra cosa sería si los sentidos estuvieran constituidos de tal manera que representaran los objetos tal como son en sí mismos... El espacio del geómetra sería considerado como una mera ficción, y no se le atribuiría validez objetiva porque no podemos ver cómo las cosas deben concordar necesariamente con una imagen de ellas que nos hacemos espontáneamente y previamente a nuestro conocimiento de las mismas. (§13, observación I, pp. 34-5)*

> *Si nuestra intuición fuera de tal naturaleza que representara las cosas como son en sí mismas, no habría ninguna intuición a priori, sino que la intuición sería siempre empírica. Pues sólo puedo conocer lo que contiene el objeto en sí mismo si está presente y me es dado. En efecto, incluso entonces es incomprensible cómo la intuición de una cosa presente debería hacerme conocer esta cosa tal como es en sí misma, ya que sus propiedades no pueden migrar a mi facultad de representación. Pero incluso concediendo esta posibilidad, una intuición de ese tipo no tendría lugar a priori, es decir, antes de que se me presentara el objeto; pues sin este último*

> *hecho no puede imaginarse ningún fundamento de una relación entre mi representación y el objeto, a menos que dependa de una implantación directa. (§9, pp. 29-30)*

Este último pasaje es el que más se acerca a un argumento, que creo que se lee más caritativamente así:

> 1. El conocimiento requiere una especie de correspondencia entre una representación y las propiedades de un objeto.
>
> 2. Esta correspondencia no puede ser meramente fortuita, o debida al azar.
>
> 3. Las propiedades de las cosas en sí mismas son independientes de nosotros.
>
> 4. Por lo tanto, la correspondencia requerida no puede producirse por nuestras representaciones que afectan a las propiedades de los objetos. (de 3)
>
> 5. Por lo tanto, debe producirse por las propiedades de los objetos que afectan a las representaciones. (supuestamente de 1, 2, + 4)
>
> 6. Y para que los objetos influyan en nuestras representaciones, debemos conocerlos; es decir, debemos tener experiencia de ellos.

Creo que muchos filósofos empiristas no kantianos presentarían este tipo de argumento si fueran lo suficientemente elocuentes. Mis dudas sobre el argumento se refieren a la derivación de (5) de (2+4). La suposición es que las únicas formas de que se produzca una correspondencia entre la representación y el mundo son (a) el puro azar, o (b) la interacción causal entre el objeto y la representación. Aunque esto es superficialmente plausible, para ver que es falso sólo tenemos que considerar cualquier conocimiento del futuro. Por ejemplo, sé que el sol saldrá mañana. Ahora bien, mi creencia no está causada por su objeto (ya que el objeto está en el futuro); ni, presumiblemente, mi creencia hará que el sol salga. Pero tampoco la correspondencia es meramente fortuita. Lo que la hace más que fortuita es que no hay una conexión causal entre la creencia y el

hecho, sino una relación puramente epistémica; es decir, tengo una justificación racional para creer que el sol saldrá mañana (basada en evidencia inductiva), y eso es todo lo que se requiere. Que en este caso la justificación sea empírica no importa. Análogamente, sé que 2+2=4. Es de suponer que mi creencia no es la causa de la relación matemática, ni tampoco de los objetos abstractos. Pero tampoco es una cuestión de mera casualidad, porque mi creencia es provocada por la comprensión genuina de los objetos abstractos, y está racionalmente justificada.

Una segunda razón, menos impresionante, por la que Kant podría haber considerado problemático el conocimiento sintético y a priori es que desde la Ilustración, debido al desarrollo de la nueva ciencia, los filósofos se apresuraron a subirse al carro del empirismo. Desde la época de Kant hasta la nuestra, se ha dado por sentado que todo conocimiento -o al menos, todo conocimiento real- debe basarse en la experiencia. El razonamiento de sillón se ha devaluado hasta el punto de que los filósofos consideran la detección de la presencia o ausencia de contradicciones como la única función de la razón. Ahora bien, si se tiene ese presupuesto, es obvio que se va a considerar el conocimiento sintético, a priori, como un problema. Pero entonces la solución del problema es tan fácil como rechazar la falsa presuposición.

Creo que podemos concluir, entonces, que el problema de Kant es mucho menos difícil y convincente de lo que él hace ver.

3. CPE's: cuatro interpretaciones

Cuando Kant afirma que el a priori sintético representa condiciones sobre la posibilidad de la experiencia, hay al menos cuatro maneras en las que podríamos interpretar las "condiciones sobre la posibilidad de la experiencia" (CPE):

> 1) Un CPE es algo que debe ser cierto para que haya experiencia, una especie de principio antrópico. Por ejemplo, es una condición para la posibilidad de la experiencia en general que la conciencia

exista. Si la conciencia no existiera, no podría haber ninguna experiencia.

2) Un CPE es algo que debe ser cierto de un objeto para que lo experimentemos. Por ejemplo, para que yo experimente un objeto, éste debe estar dentro de mi cono de luz hacia atrás (porque la velocidad de la luz es la más rápida que puede viajar cualquier información).

3) Un CPE es algo que debemos experimentar como verdadero. Por ejemplo, para el hombre que lleva gafas verdes, todo debe ser experimentado como verde.

4) Un CPE es algo que debe ser verdadero en las experiencias. No se me ocurren muy buenos ejemplos de esto, pero algunos filósofos han afirmado que todas las experiencias deben ser autointimadas (es decir, no es posible tener la experiencia sin saber que se tiene).

La 1) es probablemente la lectura más natural de la frase "condición de la posibilidad de la experiencia", pero la 3) es probablemente más coherente con lo que dice Kant sobre estas cosas.

4. La apariencia frente a la cosa en sí: cuatro interpretaciones

También hay al menos cuatro interpretaciones concebibles de la famosa distinción entre las apariencias y las cosas en sí:

1) Las apariencias y las cosas en sí ocupan dos ámbitos distintos y separados, relacionados como lo está California con Nueva York, de modo que no hay ningún objeto que sea a la vez una "apariencia" y una "cosa en sí".

2) Las apariencias son la forma en que los objetos parecen ser, mientras que las cosas en sí mismas son la forma en que los

objetos son realmente. Por ejemplo, la torre lejana puede parecer redonda cuando en realidad es cuadrada.

3) Las cosas en sí mismas son objetos, y las apariencias son las ideas que los objetos provocan en nosotros. Por ejemplo, hay una distinción entre una camioneta amarilla y una experiencia visual de una camioneta amarilla, donde la segunda es causada por la primera.

4) Las cosas tal como son en sí mismas son las propiedades intrínsecas de los objetos, mientras que las apariencias son sólo propiedades relacionales que tienen los objetos, por ejemplo, en relación con nosotros.

(1) es la interpretación más ingenua y casi seguramente errónea. El modo en que Kant habla con frecuencia de los objetos tal y como aparecen y luego de esos mismos objetos tal y como son en sí mismos indica que pretendía una distinción entre dos aspectos de los objetos --por ejemplo:

> *Sin embargo, como en la relación del objeto dado con el sujeto, tales propiedades dependen del modo de intuición del sujeto, este objeto como apariencia debe distinguirse de sí mismo como objeto en sí. (B69; énfasis de Kant)*

Así que aquí se habla de un mismo objeto como apariencia y luego "en sí mismo".

Y (2), aunque es lo más obviamente sugerido por la terminología, probablemente tampoco es lo que Kant quiso decir con las apariencias frente a las cosas en sí mismas:

> *Cuando digo que la intuición de los objetos exteriores y la autointuición de la mente representan por igual los objetos y la mente, en el espacio y en el tiempo, tal como afectan a nuestros sentidos, es decir, tal como aparecen, no quiero decir que estos objetos sean una mera ilusión... No digo que los cuerpos sólo parezcan estar fuera de mí, o que mi alma sólo parezca estar dada en mi autoconciencia. (B69; énfasis de Kant)*

Esto es una negación bastante clara de la interpretación (2).

La tercera interpretación, sin embargo, en la que las cosas en sí mismas son la causa de las apariencias, tiene bastante apoyo textual. El pasaje anterior muestra que Kant considera que "tal como [los objetos] afectan a nuestros sentidos" es equivalente a "tal como aparecen", tal como hace repetidamente en otros lugares:

> *[Todas las concepciones, como las de los sentidos, que llegan a nosotros sin que las elijamos, nos permiten conocer los objetos sólo en la medida en que nos afectan, mientras que lo que son en sí mismos nos resulta desconocido.(3)*
>
> *Yo, por el contrario, digo que las cosas como objetos de nuestros sentidos que existen fuera de nosotros son dadas, pero no sabemos nada de lo que pueden ser en sí mismas, conociendo sólo sus apariencias, es decir, las representaciones que causan en nosotros al afectar a nuestros sentidos. (§13, observación II, p. 36)*

Según esta concepción, las apariencias son simplemente los efectos que las cosas en sí mismas tienen en nuestra mente. Es cierto que esto no encaja con la afirmación posterior de Kant de que la categoría de causalidad no puede aplicarse a las cosas en sí mismas. También hace extraña su afirmación de que no podemos conocer nuestra propia conciencia "en sí misma", ya que la supuesta razón por la que no podíamos conocer los objetos externos en sí mismos era que sólo conocíamos sus efectos sobre nuestra propia conciencia. Ahora debemos suponer que sí es posible conocer los efectos que las cosas tienen en nuestras mentes sin saber aún lo que ocurre en ellas. Debemos entonces suponer que los eventos mentales -que no conocemos- producen efectos en la conciencia que sí conocemos, y que estos efectos son distintos de cualquier evento mental.

La existencia de estas contradicciones no creo que justifique la anulación del principio de exégesis "dijo lo que quería decir", especialmente en ausencia de cualquier otra interpretación comprensible de la distinción "cosa-en-sí vs. apariencia".

La cuarta interpretación está casi igualmente bien fundamentada. Al explicar por qué no está haciendo meras ilusiones de nuestras percepciones, Kant explica:

> *Los predicados de la apariencia pueden ser atribuidos al objeto mismo, en relación con nuestro sentido ... Lo que, siendo inseparable de la representación del objeto, no se encuentra en el objeto en sí mismo, sino siempre en su relación con el sujeto, es la apariencia. (B70, nota a)*
>
> *Ahora bien, una cosa en sí misma no puede ser conocida por medio de meras relaciones; y podemos, por tanto, concluir que, puesto que el sentido exterior no nos da más que meras relaciones, este sentido sólo puede contener en su representación la relación de un objeto con el sujeto, y no las propiedades interiores del objeto en sí mismo. (B67)*

Estos pasajes sugieren que el aspecto "en sí" de los objetos son sus propiedades intrínsecas, internas, en contraposición a sus propiedades meramente relacionales.

Esta interpretación es prácticamente coherente con la anterior, si consideramos que las propiedades relacionales en cuestión son propiedades causales. Hay una pequeña diferencia, que podemos suponer que Kant pasó por alto, a saber, que en la interpretación anterior, las apariencias son representaciones mentales en nosotros (que son efectuadas por los objetos); mientras que en esta interpretación, las apariencias son objetos, considerados bajo el aspecto de sus propiedades relacionales (sc. poderes para causar efectos en nosotros).

5. Argumentos Kantianos

Creo que ya hemos determinado bastante bien lo que Kant quería decir con "apariencias" y "cosas en sí". Las cosas en sí mismas son sólo objetos, bajo el aspecto de sus propiedades intrínsecas. Estos objetos pueden producir ciertos efectos en nosotros, que son sus apariencias.

Ahora bien, para resolver qué son las condiciones de posibilidad de la experiencia (CPE) y, por tanto, qué es la teoría del conocimiento sintético a priori de Kant, debemos considerar los argumentos que éste da. En general, para ver lo que significa una afirmación, conviene mirar el argumento que la sostiene, o cualquier argumento en el que aparezca, y tratar de interpretar la afirmación de modo que el argumento tenga sentido. Los CPE y el conocimiento sintético a priori aparecen en tres argumentos:

> (1) La afirmación de que los elementos de conocimiento sintético a priori son CPE se supone que explica cómo las proposiciones pueden ser conocidas a priori.
>
> (2) Que los a priori sintéticos sean CPE también se supone que garantiza su validez para el ámbito de las apariencias, pero
>
> (3) Que los a priori sintéticos sean CPE's les priva de aplicarse a las cosas en sí mismas.

5.1 Primer argumento

Tomemos el primer argumento. Tengo que admitir que me cuesta entender por qué los CPE serían a priori en cualquier interpretación de "CPE". Kant se limita a afirmar que ha explicado la a prioricidad de ciertos conocimientos:

> *Porque podemos a priori y con anterioridad a todos los objetos dados tener un conocimiento de aquellas condiciones en las que sólo es posible la experiencia de ellos, pero nunca de las leyes a las que las cosas pueden estar en sí mismas, sin referencia a la experiencia posible. (§17, pp. 44-5)*
>
> *Por tanto, sólo de un modo puede mi intuición anticipar la actualidad del objeto y ser una cognición a priori, a saber: si mi intuición no contiene más que la forma de la sensibilidad... Pues que los objetos de los sentidos sólo pueden ser intuidos según esta*

forma de sensibilidad puedo conocer a priori. (§9, p. 30; énfasis de Kant)

No veo por qué esto podría ser conocido a priori. Para saber cómo es posible "intuir" las cosas, ¿no es necesario tener alguna experiencia, en la que basar las afirmaciones sobre la naturaleza de la "intuición"? ¿No depende de la experiencia el conocimiento de la forma de sensibilidad que tenemos? Puede ser sólo una experiencia introspectiva (aunque quizá me pregunte, incluso entonces, cómo podríamos estar seguros de que los medios por los que hasta ahora habíamos tenido intuiciones eran los únicos posibles), pero experiencia al fin y al cabo. O si es posible conocer a priori cómo funciona la intuición o la experiencia, entonces debemos preguntarnos si este conocimiento es en sí mismo analítico o sintético. Si es analítico, entonces sólo pueden derivarse de él consecuencias analíticas. Y si es sintético, entonces debemos preguntarnos cómo es posible, pues entonces Kant sólo ha hecho retroceder su pregunta una etapa: podemos tener un conocimiento sintético a priori de los objetos externos, afirma, porque tenemos cierto conocimiento sintético a priori de las condiciones bajo las cuales es posible la experiencia.

Además, incluso si la premisa mayor fuera conocible a priori, para deducir la verdad de las CPE tendríamos que saber que las experiencias existen. En otras palabras, podemos utilizar el siguiente tipo de argumento:

> X es una condición previa a la posibilidad de la experiencia.
>
> La experiencia existe.
>
> Por tanto, X.

o tal vez:

> Para que podamos experimentar un objeto, éste debe tener la propiedad P.
>
> Experimentamos X.

Por lo tanto, X tiene P.

donde "X" o "X tiene P" es el elemento putativo de conocimiento sintético, a priori. Pero seguramente la premisa menor -la existencia de experiencias- es un hecho empírico. ¿De qué otra manera puedo saber que hay experiencias, si no es teniendo algunas?

Me temo que debemos concluir que el examen de este argumento no arroja ninguna luz sobre la naturaleza de las ECP, en la medida en que ninguna interpretación de las ECP hace válido el argumento.

5.2 Segundo y tercer argumento

Pasamos ahora al par de argumentos que nos aseguran que los principios sintéticos a priori serán válidos para el ámbito de las apariencias, o de la experiencia posible, pero no para el ámbito de las cosas en sí mismas.

No creo que la primera interpretación que propongo de los CPE -como requisitos para que exista la experiencia en general- pueda ser correcta. Además de que no tiene ningún apoyo en el texto, si fuera correcta, entonces las verdades sintéticas a priori valdrían en general, sin calificación, y no estarían referidas especialmente a las apariencias. Por ejemplo, he dicho que la existencia de la conciencia es una condición de la posibilidad de la experiencia en este sentido. Puesto que hay experiencia, hay conciencia. Pero ese hecho no es un hecho sobre "el reino de las apariencias" en ningún sentido interesante. Es sólo un hecho sobre el mundo.

Ahora supongamos que los CPE's deben ser verdaderos de los objetos que experimentamos, para que los experimentemos. Sin embargo, ¿por qué significaría esto que no son realmente verdaderos de los objetos "en sí mismos"? ¿No significaría simplemente que estamos seguros de que las ECP son válidas para un cierto subconjunto de las cosas-en-sí-mismas, a saber, aquellas de las que tenemos experiencia? Bueno, esta interpretación de los CPE podría encajar con la

interpretación de las "apariencias" como propiedades relacionales; quizás las condiciones que las cosas tienen que satisfacer para ser experimentadas por nosotros son sólo algunas propiedades relacionales. Pero sigue siendo un misterio por qué deberíamos concluir -como hace Kant- que todo el conocimiento es de meras apariencias. Si los CPE que se representan en el conocimiento sintético a priori son algunas propiedades relacionales, y si las cosas-en-sí-mismas son las propiedades intrínsecas de los objetos, ¿no significa eso que el conocimiento sintético a priori no es sobre las cosas en sí mismas, mientras que quizás otros tipos de conocimiento sí son sobre las cosas en sí mismas?

Por ejemplo, cuando Kant argumenta que el espacio no es una entidad existente de forma independiente, sino una mera "forma de sensibilidad", puedo ver cómo se sigue que nuestro conocimiento de la geometría (como conocimiento del espacio) no pertenece a las "cosas en sí mismas", pero no veo cómo se sigue que nuestro conocimiento de otras cosas -incluso concediendo que debemos representarlas en el espacio- no representa las cosas en sí mismas. Kant dice que:

> *... nada de lo que se intuye en el espacio es una cosa en sí misma, que el espacio no es una forma inherente a las cosas en sí mismas como su propiedad intrínseca, que los objetos en sí mismos nos son totalmente desconocidos, y que lo que llamamos objetos exteriores no son más que meras representaciones de nuestra sensibilidad, cuya forma es el espacio. (B45)*

Acuso a Kant de confundir la forma de la representación con su objeto: Suponiendo que el espacio no sea más que nuestro medio de representación de los objetos, y que no tenga existencia independiente, no debe pensarse por ello que el espacio sea el objeto de nuestras representaciones, o que las cosas que representamos por medio de él no tengan existencia independiente. Incluso suponiendo que las características espaciales sean meramente propiedades relacionales, aun así, no son las únicas propiedades que percibimos, por lo que sería una generalización apresurada decir que sólo podemos conocer las propiedades relacionales de los objetos. Pero esa suposición es

demasiado generosa. Cuando un objeto afecta a nuestra sensibilidad de alguna manera, el referente de la experiencia perceptiva no es el efecto que produce; ni siquiera es el poder causal; el referente de una experiencia es la propiedad -la propiedad intrínseca, es decir- por la que el objeto tiene el poder de producir su efecto en nosotros. Por esta razón, la conclusión de que el espacio es una forma de sensibilidad inherente a nosotros no implica que las propiedades que nos permite conocer sean inherentes a nosotros, o que sólo existan en relación con nosotros.

Consideremos la tercera interpretación de los CPE, como cosas que debemos experimentar como verdaderas. Ahora bien, esta interpretación encajaría con la interpretación de las "apariencias" como cosas que meramente parecen ser verdaderas: es decir, si los principios sintéticos a priori son sólo CPE en este sentido, entonces podemos estar seguros de que siempre parecerán ser verdaderos, pero nunca podremos estar seguros de que realmente lo sean. Afortunadamente, sin embargo, creo que esta interpretación queda descartada por las protestas de Kant antes citadas de que no pretende reducir nuestras percepciones sensoriales a una mera ilusión.

Por último, consideremos la interpretación según la cual las CPE deben ser verdaderas de las experiencias. Esto encaja con la lectura de las "apariencias" como estados mentales, en nosotros, que producen los objetos externos: Es decir, si podemos interpretar las verdades sintéticas a priori como la descripción de condiciones que deben ser verdaderas para nuestras experiencias, y si también interpretamos las apariencias como una especie de experiencia, entonces sabemos que las verdades sintéticas a priori se aplican a las apariencias pero no a las cosas en sí mismas. Cuando Kant enuncia su tesis de la incognoscibilidad de la cosa en sí, aproximadamente la mitad de las veces dice que sólo podemos conocer las apariencias, es decir, los efectos (o representaciones) que los objetos producen en nosotros; y la otra mitad de las veces dice que sólo podemos conocer los objetos como apariencias. En el primer caso, los objetos de nuestras representaciones serían ellos mismos estados mentales; en el segundo, serían cosas externas, conocidas por sus propiedades relacionales. Aunque esta distinción puede parecer

demasiado sutil, su olvido es una fuente potencial de error.

La primera interpretación es filosóficamente (pero no exegéticamente) insostenible. En primer lugar, aunque debemos (en el caso de la percepción) conocer los objetos por medio de sus efectos sobre nosotros, concluir que estos efectos son por tanto los objetos de nuestro conocimiento, que son lo que conocemos, sería simplemente una confusión. Más bien, los efectos constituyen el conocimiento, cuyo objeto (referente) es la cosa que los causa. En segundo lugar, si Kant realmente entendiera que las apariencias son sólo efectos en nosotros, a diferencia de los objetos externos que las causan, entonces la apariencia frente a la cosa en sí misma no sería una distinción entre dos aspectos de una sola cosa -como él suele presentarla-. Sería simplemente una distinción entre dos cosas separadas. En tercer lugar, está bastante claro que los principios de los que se ocupa Kant -como "Todo acontecimiento tiene una causa", "La distancia más corta entre dos puntos es una línea recta" y "7 + 5 = 12"- no dicen nada sobre las experiencias. Son proposiciones sobre causas y efectos, líneas, números, etc., no sobre estados mentales. Por lo tanto, no es posible interpretarlas como condiciones que deben ser verdaderas para la experiencia.

6. Conclusiones de estas excursiones

Parece que Kant fue presa de una cierta ambigüedad en su comprensión de las "apariencias", considerándolas a veces como representaciones en nosotros y a veces como objetos, considerados respecto a sus relaciones con nosotros; y en correspondencia con esto estaba su indecisión respecto a si las condiciones sobre la posibilidad de la experiencia eran propiedades de las experiencias o de las cosas experimentadas. Esta ambigüedad, creo, es sintomática de un problema más grave en la filosofía kantiana. El problema fundamental de Kant, por el que hay tanta oscuridad en las nociones de "apariencias", "cosas en sí" y otras similares, es que intenta a la vez preservar la verdad en un sentido ordinario de nuestro conocimiento sintético, a priori, de modo que

tengamos derecho a seguir pensando y diciendo estas proposiciones geométricas y demás, y al mismo tiempo negar su correspondencia con la realidad (cosas en sí) -un plan que, sostengo, es imposible por su naturaleza. Ahora bien, si se atuviera a un único significado de "apariencia", la naturaleza de su dificultad sería evidente. Así, si dijera que el "conocimiento" sintético a priori se deriva de condiciones que sólo se aplican a nuestras representaciones pero no al mundo, entonces surgiría inmediatamente que tales juicios no son conocimiento en absoluto, porque no son verdaderos (no se corresponden con la realidad). Por otro lado, si dijera simplemente que el conocimiento sintético a priori se deriva de condiciones que se aplican a los objetos que experimentamos, entonces surgiría que tales juicios son verdaderos de las cosas tal como son en sí mismas, aunque quizás sólo de un número limitado de cosas en sí mismas (es decir, de las que tenemos experiencia). Creo que debemos interpretar los CPE, en la explicación de cómo es posible el conocimiento sintético a priori, como condiciones que los objetos tienen que satisfacer para ser experimentados; pero cuando, inmediatamente después, Kant explica por qué no podemos conocer la cosa en sí misma, debemos interpretar los CPE como condiciones que sólo nuestra experiencia tiene que satisfacer.

Ahora bien, creo que la posición correcta --que es la más ingenua y obvia y que no veo razón para abandonar-- es admitir que hay un conocimiento sintético a priori (pues además del de Kant hay muchos ejemplos de tales conocimientos que podrían enumerarse) pero interpretarlo como un cuerpo de conocimiento perfectamente objetivo. Donde Kant se aturde ante la posibilidad de tal cosa, yo acepto con despreocupación la realidad de lo que él dice que ni siquiera puede concebirse:

> *Pero si entendemos por él [el término "noúmeno"] un objeto de una intuición no sensible, presuponemos con ello un modo especial de intuición, a saber, el intelectual, que no es el que poseemos, y del que no podemos comprender ni siquiera la posibilidad. (B307; énfasis de Kant)*

Tan lejos estoy de ser incapaz de comprender la posibilidad de esta facultad, que creo conocer las operaciones de la intuición intelectual todo el tiempo, sc. en cada cognición a priori. No creo que Kant haya explicado satisfactoriamente por qué esto es tan incomprensible. Es bueno reflexionar, por tanto, que el problema que Kant esperaba resolver con el idealismo trascendental puede no haber existido nunca.

Notas

1. Todas las referencias de páginas que comienzan con "A" o "B" se refieren a la traducción de Kemp Smith de la Crítica de la razón pura. Las referencias que comienzan con "§" se refieren a las secciones y páginas de los Prolegómenos a toda metafísica futura (Indianápolis: Bobbs-Merrill, 1950).

2. Parece que nuestra atención se restringe a las proposiciones verdaderas a los efectos de esta distinción.

3. Fundamentos de la Metafísica de la Moral, sección 3, bajo "Del interés que tienen las ideas de moralidad".

Parte 2

Una Crítica a la Ética Kantiana

Como todos los escritos de Kant, *La Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* necesita ser explicada. En primer lugar, hay que explicar cómo encajan en un todo unificado las diversas distinciones y afirmaciones principales que hace Kant, cada una de las cuales puede ser, y ha sido, objeto de artículos enteros de comentario por derecho propio. Estoy pensando en las distinciones entre conocimiento a priori y empírico, apariencias y cosas en sí mismas, imperativos hipotéticos y categóricos, y heteronomía y autonomía, por ejemplo. En segundo lugar, hay que explicar una o dos afirmaciones extrañas de Kant que se han convertido en objeto de intentos de reinterpretación por parte de los comentaristas, en un intento concienzudo de hacer razonable a Kant. Me refiero, en particular, a las afirmaciones de que lo único bueno "sin calificación" es la buena voluntad y que sólo una acción que no se desee realizar podría tener algún valor moral.

Una vez que la teoría de la moral de Kant ha quedado (esperamos) clara, podremos proceder a criticarla, es decir, a exponer algunas de las numerosas objeciones contra sus puntos de vista y los elípticos argumentos que da en su favor.

Para empezar, debo hacer un breve comentario sobre los métodos de interpretación. En la exégesis, se invoca con frecuencia el llamado principio de caridad en favor de los filósofos famosos. En cambio, yo doy la primacía al principio fuerte de "dijo lo que quería decir". Se trata del principio por el que se intenta hacer la lectura más sencilla y directa

de un pasaje, partiendo de la base de que el autor utilizó el lenguaje con sus significados habituales. Este enfoque se basa (en parte) en la concepción de la interpretación como un esfuerzo cognitivo, es decir, para averiguar lo que una determinada persona estaba pensando cuando escribió un determinado libro. Contrasta con la idea de la interpretación (central en el análisis literario contemporáneo) como el intento de dar con lo más interesante e ingenioso que una persona podría haber dicho. Tampoco veo razones para suponer a priori que las grandes figuras de la historia intelectual sean más inmunes a los errores y contradicciones que el resto de nosotros. No es éste el lugar para profundizar en estos puntos, pero los grandes pensadores no tienen por qué ser especialmente lógicos o correctos; normalmente, son grandes sobre todo por ser originales y por tratar temas importantes.

1. La meta-ética kantiana

Antes de discutir el contenido de nuestras obligaciones morales según Kant, es bueno comenzar con su teoría moral de segundo orden, ya que eso (la ética de segundo orden) es probablemente lo que quiere decir aproximadamente con *La Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* .

La distinción entre conocimiento a priori y empírico ocupa un lugar destacado en la epistemología kantiana. Su distinción entre el mundo de las apariencias y las cosas en sí es igualmente legendaria. En los Fundamentos, une ambas distinciones en una distinción entre el mundo "inteligible" y el mundo "sensible", siendo el mundo inteligible, aparentemente, el mundo tal como se entiende a través de la razón pura (a priori) y tal como es en sí mismo, y el mundo sensible el mundo tal como lo experimentamos y como mera apariencia:

> *[Todas las concepciones, como las de los sentidos, que llegan a nosotros sin que las elijamos, nos permiten conocer los objetos sólo en la medida en que nos afectan, mientras que lo que son en sí mismos nos resulta desconocido... Esto debe proporcionar una*

> *distinción, aunque burda, entre un mundo de los sentidos y un mundo del entendimiento. . . Un hombre no puede presumir de conocerse a sí mismo como realmente es, conociéndose a través de la sensación interior. Porque, como no se produce a sí mismo ni obtiene su concepto de sí mismo a priori, sino sólo empíricamente, es natural que obtenga el conocimiento de sí mismo sólo a través del sentido interno y, en consecuencia, sólo a través de la apariencia de su naturaleza y del modo en que su conciencia se ve afectada.(1)*

Este pasaje dice claramente que todo conocimiento empírico es un conocimiento de meras apariencias. Kant da como razón por la que el conocimiento de sí mismo sería mera apariencia que es empírico. El pasaje implica, además, que si uno tuviera un concepto a priori de sí mismo, entonces podría tener conocimiento de la verdadera realidad en este caso -- y que, más generalmente, el conocimiento a priori (o más precisamente, el conocimiento que se piensa a través de conceptos a priori), si lo hay, sería conocimiento de las cosas en sí mismas. Además, el mero hecho de llamar al mundo tal como es en sí mismo "el mundo del entendimiento" o "el mundo inteligible" implica esto. Es cierto que también proclama periódicamente la imposibilidad del conocimiento de las cosas en sí mismas, pero esto no debe tomarse de forma demasiado estricta, ya que también nos concede el conocimiento de la libertad de la voluntad como un caso de tal conocimiento.

Ahora bien, esta distinción puede aplicarse tanto al ámbito del razonamiento práctico como al de la ciencia descriptiva. Las proposiciones del razonamiento práctico (al menos en su mayor parte...(2)) son lo que Kant llama "imperativos", donde un imperativo es, como asumo, un enunciado que dice a la gente lo que debe hacer. Las razones para actuar se derivan de la razón pura o de las inclinaciones (es decir, las emociones, los instintos o algo parecido). Los imperativos de la razón, por tanto, son los principios prácticos a priori, mientras que los imperativos derivados de la inclinación son meramente empíricos y, por tanto, de grado inferior:

> *De lo dicho se desprende que todos los conceptos morales tienen su asiento y origen enteramente a priori en la razón. . . En la pureza de su origen radica su valía para servirnos como principios prácticos supremos, y en la medida en que se les añade algo empírico, justamente esto se resta de su genuina influencia y del valor incondicional de las acciones. (p. 32)*

Según Kant, un concepto o conocimiento a priori es aquel que se le ocurre a la mente de forma espontánea, por sí misma, mientras que una idea o conocimiento empírico es aquel que es causado externamente (véase la cita anterior en la que se refiere a las "concepciones, como las de los sentidos, que nos llegan sin que las elijamos"; véase también la p. 80: "Pues aunque este último [el entendimiento] es también una actividad espontánea y no contiene, como el sentido, meras concepciones que surgen sólo cuando uno es afectado por las cosas, siendo pasivo...". --aquí está hablando claramente de conceptos a priori contrastados con los empíricos). Los imperativos que reflejan nuestras inclinaciones son empíricos, en primer lugar, porque las inclinaciones de las que se derivan, al igual que las experiencias sensoriales, llegan a nosotros sin nuestra elección y son causadas externamente; y en segundo lugar, porque son contingentes, ya que podrían haber sido de otra manera en caso de que hubiéramos tenido inclinaciones diferentes. Las causas externas de nuestras inclinaciones, y por tanto de los imperativos que las reflejan, son los objetos de deseo que buscamos obtener.

De lo dicho se desprende que todo principio práctico "consecuencialista", es decir, todo imperativo basado en cuáles son los medios eficientes para obtener algún fin deseado, es empírico, pues el deseo es causado por algo externo, a saber, su objeto. Así podemos entender la distinción entre imperativos hipotéticos y categóricos: los imperativos hipotéticos dicen cómo conseguir algún fin, son, por tanto, empíricos, y de ahí que sean inferiores a los imperativos categóricos, que pertenecen al mundo de las apariencias. Los imperativos categóricos, al pertenecer al mundo de las cosas en sí, como los verdaderos imperativos morales, deben prescribir acciones intrínsecamente dignas, es decir, fines en sí mismos, para que sean a priori.

Es aquí donde entra la doctrina de la buena voluntad --

> *No se puede concebir nada en el mundo -incluso más allá del mundo- que pueda llamarse bueno sin más calificación que una buena voluntad. (p. 11)*

Una mayor elaboración de lo que considero la misma idea:

> *De la discusión anterior se desprende que los propósitos que podamos tener para nuestras acciones y sus efectos como fines e incentivos de la voluntad no pueden dar a las acciones ningún valor incondicional y moral. Entonces, ¿dónde puede residir este valor, si no es en la voluntad en relación con su efecto esperado? No puede residir en ningún otro lugar que en el principio de la voluntad, independientemente de los fines que pueda realizar dicha acción. (p. 19)*

El lector atento puede notar el deslizamiento aquí entre la afirmación de que las acciones prescritas por los imperativos categóricos (es decir, según Kant, morales) deben ser intrínsecamente buenas, y la afirmación de que el quererlas debe ser intrínsecamente bueno. Kant no parece hacer una distinción entre ambas; quizás considera que la acción básica se reduce realmente a la voluntad, a la que siguen algunos efectos.

Por último, la teoría kantiana del libre albedrío: Recordemos que, según Kant, las ideas a priori son producidas espontáneamente por la mente, mientras que las ideas empíricas son inducidas en la mente, que es pasiva, por objetos externos. Su definición del libre albedrío es casi idéntica a la descripción de Kant del conocimiento a priori: la libertad de la voluntad es su determinación según leyes de su propia creación, en contraposición a estar determinada a actuar por causas externas. Dado que, según Kant, la razón práctica y la voluntad son la misma cosa, esto significa que una voluntad libre es aquella que actúa según principios prácticos a priori y no empíricos. "Por lo tanto, una voluntad libre y una voluntad bajo leyes morales son idénticas". (p. 74) Por esta razón, Kant piensa que la validez de la moral depende de la libertad de la voluntad. Piensa que como una voluntad libre es aquella que obedece a las leyes

morales, para demostrar que hay leyes morales, hay que demostrar que la voluntad es libre. Pero en lugar de demostrar esto, pretende mostrar que debemos presuponer que la voluntad es libre. De alguna manera se supone que esto es suficiente...

> *Ahora bien, digo que todo ser que no puede actuar de otra manera que bajo la idea de la libertad es por ello realmente libre en un aspecto práctico. Es decir, todas las leyes que están inseparablemente ligadas a la libertad son válidas para él como si su voluntad fuera probada libre en sí misma por la filosofía teórica. (p. 75)*

Pido que se me disculpe la explicación de esta lacónica observación. He aquí la totalidad del argumento, igualmente lacónico, de por qué debemos presuponer la libertad de la voluntad:

> *Ahora bien, afirmo que debemos conceder necesariamente que todo ser racional que tiene voluntad tiene también la idea de la libertad y que actúa sólo bajo esta idea. Pues en tal ser pensamos en una razón que es práctica, es decir, una razón que tiene causalidad respecto a sus objetos. Ahora bien, no podemos concebir una razón que responda conscientemente a una oferta del exterior con respecto a sus juicios, pues entonces el sujeto atribuiría la determinación de su poder de juicio no a la razón sino a un impulso. La razón debe considerarse a sí misma como autora de sus principios, independientemente de influencias ajenas; en consecuencia, como razón práctica o como voluntad de un ser racional, debe considerarse libre. (pp. 75-6)*

Creo que el argumento es que si te consideras a ti mismo como actuando en respuesta a estímulos externos, entonces no llamarías a tus acciones actos de tu voluntad o de la razón práctica (voluntad = razón práctica) - es decir, no sería tu voluntad la que estuviera actuando, sino otra cosa (un impulso) - y un ser racional con voluntad es por definición uno cuya razón actúa. Tengo que admitir que estoy desconcertado por el argumento de Kant aquí. Pensaba que el punto en cuestión era si la razón

podía ser práctica, y Kant se ocupaba de mostrar que sí. Dar, como si fuera una razón independiente para la conclusión, "Porque en tal ser pensamos en una razón que es práctica, es decir, una razón que tiene causalidad con respecto a sus objetos", seguramente se está jugando con la cuestión. Confieso que no puedo entender cómo se supone que la premisa difiere de la conclusión. De nuevo, ¿por qué no podemos pensar en nosotros mismos como determinados externamente? Porque "entonces el sujeto atribuiría la determinación de su poder de juicio no a la razón, sino a un impulso" -- sí, pero ¿y qué? Pensaba que si nuestro juicio (o acción, según el caso) debía atribuirse simplemente a los impulsos era precisamente el punto en cuestión.

Pues bien, pasando por encima de esta rareza, llegamos a la conciliación de Kant del determinismo con el libre albedrío, donde el mundo inteligible y sensible vuelven a hacer su aparición. Parece que no sólo las ideas a priori son ideas de las cosas en sí mismas, sino que ellas mismas son cosas en sí mismas; y no sólo las sensaciones son ideas del mundo de la apariencia, sino que ellas mismas son partes de ese mundo. Digo esto porque Kant dice que somos miembros del "mundo inteligible" en tanto que somos inteligentes, y miembros del mundo sensible en tanto que tenemos sensaciones:

> *El hecho de que [es decir, presumiblemente, cualquier persona] deba pensar en sí misma de esta doble manera descansa, con respecto a la primera, en la conciencia de sí misma como objeto afectado a través de los sentidos, y, con respecto a lo que requiere la segunda, en la conciencia de sí misma como inteligencia, es decir, como independiente de las impresiones sensuales en el uso de la razón y, por tanto, como perteneciente al mundo inteligible. (p. 87)*

No está claro por qué nuestro uso de la inteligencia nos sitúa en el mundo inteligible, a menos que Kant esté afirmando que las instancias del uso de la razón son cosas en sí mismas, más allá de que impartan conocimiento de las cosas en sí mismas. No está claro por qué el hecho de tener sensaciones nos sitúa en el mundo sensible (las sensaciones no

son en sí mismas sensibles), a menos que Kant nos esté diciendo, además del hecho de que las sensaciones imparten un conocimiento (meramente) aparente, que ellas mismas son cosas (meramente) aparentes. Tener conocimiento de x no es lo mismo que ser x, así que el hecho de que la razón nos dé conocimiento del mundo inteligible no es suficiente para decir que nos hace parte del mundo inteligible.

Así pues, como cosas-en-sí, somos autónomos, actuando por imperativos morales, mientras que como apariencias, actuamos por inclinaciones y estamos determinados por leyes naturales; y Kant asegura que no hay contradicción en esto. El determinismo es verdadero en el mundo de las apariencias y el libre albedrío en el mundo de las cosas-en-sí.

Llegados a este punto, sin poder evitar la sensación de inadecuación con esto, me gustaría que estuviera inventando esta teoría para montar un hombre de paja, y que Kant tuviera realmente una defensa más convincente de la libertad, pero esto es lo que dice. Lo evaluaré más adelante, en la sección III.

2. El imperativo categórico y la ética de primer orden

Ahora que entendemos la naturaleza de la moral, podemos deducir su contenido. Kant nos dice que, sorprendentemente, sólo hay un imperativo categórico. Argumenta oscuramente a favor del imperativo categórico dos veces, en la sección 1 y de nuevo en la sección 2:

> *Pero ¿qué clase de ley puede ser esa, cuya concepción debe determinar la voluntad sin referencia al resultado esperado? . Puesto que he despojado a la voluntad de todos los impulsos que podrían provenir de la obediencia a cualquier ley, no queda nada que sirva como principio de la voluntad, excepto la conformidad universal de su acción con la ley como tal. Es decir, nunca debería actuar de tal manera que no pudiera también querer que mi máxima fuera una ley universal. (p. 21)*

> *Pero si pienso en un imperativo categórico, sé inmediatamente lo que contiene. Pues como el imperativo contiene, además de la ley, sólo la necesidad de que la máxima concuerde con esta ley, mientras que la ley no contiene ninguna condición a la que se limite, no queda en él más que la universalidad de la ley como tal a la que debe conformarse la máxima de la acción; y en efecto, sólo esta conformidad se representa como necesaria por el imperativo.*
>
> *Por tanto, sólo hay un imperativo categórico. Es: Actúa sólo de acuerdo con aquella máxima por la que puedas al mismo tiempo querer que se convierta en una ley universal. (p. 44)*

Es de suponer que al decir que éste es el único imperativo categórico, Kant no quiere negar que, por ejemplo, "Hay que cumplir las promesas" sea también un imperativo moral. Por lo tanto, debe querer decir que todos los demás imperativos categóricos derivan de éste o son simplemente aplicaciones de éste. El argumento a favor de este imperativo categórico parece partir de las premisas de que

> (1) los imperativos morales deben ser leyes universales, y
>
> (2) como se discutió anteriormente, no deben estar al servicio de algún fin más allá de ellos mismos, ni (se supone que esto es lo mismo) pueden estar restringidos a alguna condición contingente bajo la cual son válidos.

Partimos del hecho positivo de la juridicidad universal de cualquier imperativo moral, y cuando excluimos de estos imperativos cualquier fin a alcanzar o condición de aplicabilidad, no queda nada "en" ellos salvo su juridicidad universal. Esta conclusión estaría justificada si

> (3) la universalidad (o particularidad) y algún fin a alcanzar fueran los dos únicos aspectos posibles de un imperativo, y si
>
> (4) un imperativo contuviera estas cosas de forma similar a como un tarro puede contener gominolas tanto moradas como rojas.

Si se nos asegura que el tarro sólo puede tener estas dos clases de gominolas, pero que no puede tener ninguna gominola roja, entonces sólo debe tener gominolas moradas. El argumento de Kant parece tener la intención de ser de esa forma. Implica la premisa (3) al llamar a la universalidad la "forma" de un imperativo y a cualquier fin deseado la "materia" del mismo. La forma y la materia o la forma y el contenido se distinguen tradicionalmente entre sí como categorías mutuamente excluyentes y conjuntamente exhaustivas. Kant implica (4) al argumentar que, puesto que la ley moral no "contiene" ninguna condición (o fin), no queda nada "en" ella salvo su universalidad. Se necesita un último paso en el argumento que consiste en interpretar la idea de un imperativo que sólo contiene universalidad como el imperativo de sólo actuar de una manera que se pueda querer que sea universal. No sé por qué el imperativo que sólo contiene universalidad, si existiera tal cosa, no te diría que sólo actúes según una máxima que sea una ley universal, en lugar de meramente una que puedas querer que sea una ley universal. Una vez más, me gustaría estar inventando un hombre de paja aquí.

Los ejemplos de aplicación del imperativo categórico que da Kant, a los que me refiero aquí porque son, aunque brevemente, casos de ética de primer orden, son igualmente convincentes:

> 1. Cometer suicidio por amor propio es contrario al imperativo categórico porque hay "una contradicción en un sistema de la naturaleza, cuya ley sería destruir la vida por el sentimiento cuyo oficio especial es impulsar el mejoramiento de la vida." Kant no parece estar afirmando -lo que en todo caso sería muy inverosímil- que sería imposible que todos se suicidaran, o imposible que alguien quisiera que todos lo hicieran. Por el contrario, dice que si esto ocurriera, "no existiría como naturaleza; de ahí que esa máxima no pueda obtenerse como ley de la naturaleza". (p. 45; énfasis añadido) La afirmación parece basarse en las ideas de que la destrucción de la vida es incompatible con su mejora y de que la naturaleza siempre elige órganos adaptados a su finalidad (p. 13), de modo que la naturaleza no podría (¿o no permitiría?) que el amor propio se utilizara de forma contraria a su finalidad.

2. Hacer falsas promesas es contrario al imperativo categórico porque la realización universal de falsas promesas sería imposible, ya que si todo el mundo rompiera sus promesas, la institución de prometer se derrumbaría: nadie creería en las promesas ni aceptaría contratos que supiera que se van a romper. (p. 46)

3. Todo el mundo debe cultivar sus talentos porque no podría querer el descuido de sus talentos como una ley universal de la naturaleza "pues, como ser racional, necesariamente quiere que se desarrollen todas sus facultades, en la medida en que le son dadas para toda clase de fines posibles." (p. 47) Ruego que se me excuse, una vez más, de explicar este argumento tan cortante.

4. La gente debe dar a la caridad y ayudar a otras personas, porque nadie podría querer la indiferencia universal de los hombres hacia otros hombres, porque todos querrían recibir ayuda cuando la necesitan. Es decir, como todo el mundo querría que los demás mostraran bondad y generosidad hacia él, no podría querer el egoísmo universal. Por lo tanto, él mismo no debe ser egoísta. (p. 47)

La segunda formulación de Kant del imperativo categórico, supuestamente el mismo principio, se desprende de forma más natural de nuestra discusión anterior sobre la naturaleza de la moral. Recordemos que los imperativos morales, o categóricos, no apuntan a ningún fin y que una voluntad conforme a ellos es un fin en sí mismo. Y recordemos, a partir de la discusión sobre la libertad, que todos los seres racionales (aunque presumiblemente sólo en un grado limitado) actúan de acuerdo con las leyes morales. Por ello, "la naturaleza racional existe como un fin en sí misma" (p. 53). Kant concluye:

> *El imperativo práctico, por tanto, es el siguiente: Actúa de manera que trates a la humanidad, ya sea en tu persona o en la de otro, siempre como un fin y nunca como un medio solamente. (p. 54)*

¿Por qué Kant afirma, en contra de las apariencias, que esto es equivalente al primer imperativo categórico que identificó? Ambas

versiones del imperativo categórico se derivan del hecho de que sólo una voluntad acorde con las leyes morales es intrínsecamente buena, y no meramente instrumental. Si esto es cierto, entonces debemos tratar a los seres con tales voluntades -en otras palabras, a toda la humanidad- como si fueran intrínsecamente y no meramente instrumentalmente buenos. Debemos tratarlos como si fueran lo que son. Además, puesto que una voluntad conforme a la ley moral es intrínsecamente buena, debemos hacer que nuestras propias voluntades sean buenas por medio de su conformidad con "la universalidad de la ley como tal", lo que significa la primera forma del imperativo categórico.

Kant piensa que la primera forma del imperativo categórico, en la que sólo tenemos que asegurarnos de que nuestras máximas son posibles leyes universales, se desprende de la negación de que deban servir a ningún fin (por el argumento de la gominola púrpura). También piensa que la negación de que (las acciones de acuerdo con) los imperativos categóricos sirvan a algún fin significa que tales acciones son fines en sí mismas, lo que significa que el querer de acuerdo con la ley es en sí mismo intrínsecamente bueno. Y por eso los humanos somos intrínsecamente buenos.

> *Así, la moral y la humanidad, en la medida en que es capaz de moralidad, son las únicas que tienen dignidad. (p. 60; énfasis añadido)*
>
> *La autonomía es, pues, el fundamento de la dignidad tanto de la naturaleza humana como de toda naturaleza racional. (p. 61)*

Estas observaciones indican que, según mi interpretación, es nuestro actuar de acuerdo con las leyes morales lo que hace de la humanidad un fin en sí mismo (Kant explica que por "dignidad" entiende "valor incondicional e incomparable" (p. 61)). De aquí se deriva la segunda forma del imperativo categórico.

Ha habido cierta controversia sobre lo que Kant quería decir con su doctrina de que sólo la acción desde el sentido del deber tenía "valor moral"(3) He asumido que quería decir lo mismo al llamar a la buena

voluntad "buena sin calificación" y al atribuir "valor moral" a la acción consciente, y de nuevo al atribuir "dignidad" a la moralidad y a la humanidad. Veo una gran coherencia interna en el libro de Kant. Fundamentalmente hace una distinción entre dos tipos de valor. (Kant distingue entre el valor intrínseco y el valor instrumental. El valor intrínseco corresponde a los imperativos categóricos, a priori, universales, necesarios, racionales y morales. El valor instrumental corresponde a los imperativos hipotéticos -también llamados "imperativos condicionales"- que son empíricos, contingentes y se basan en inclinaciones. La "condición" del imperativo condicional -es decir, la condición bajo la cual el imperativo es válido- es que se desee un determinado fin. Dado que los deseos de las personas difieren, los imperativos hipotéticos no son universales. Dado que nuestros deseos podrían ser otros, los imperativos hipotéticos son contingentes. (Cuando el imperativo hipotético se concibe como de la forma "Si quieres A, debes hacer B", es el consecuente de este condicional el que es contingente, no universal, etc.) Cuando Kant dijo que la buena voluntad era buena 'sin calificación' quiso decir lo mismo que 'incondicionalmente buena', es decir, intrínsecamente buena. Y cuando hablaba de valor moral quería decir, de nuevo, valor intrínseco e incondicional, porque es la esencia de su teoría de la moral que la moral corresponde a imperativos categóricos, valores intrínsecos, etc. Repite la distinción una y otra vez a lo largo de los Fundamentos, y ésta, con la identificación de la moral con el lado intrínseco y categórico de la dicotomía, es el único hilo conductor de la obra.

A la incondicionalidad e intrínseca del valor moral, Kant añade también su inconmensurabilidad con otros valores:

> *Y, considerada por sí misma, [la buena voluntad] debe ser estimada incomparablemente más alta que cualquier cosa que pueda ser producida por ella a favor de cualquier inclinación o incluso de la suma total de todas las inclinaciones. (p. 12)*
>
> *Todo lo que tiene un precio puede ser sustituido por otra cosa como su equivalente; en cambio, todo lo que está por encima de*

> *todo precio, y por tanto no admite equivalente, tiene una dignidad. (p. 60)*
>
> *Esta estima permite reconocer el valor de tal giro mental [es decir, la virtud moral] como dignidad y lo sitúa infinitamente por encima de cualquier precio, con el que no puede entrar en lo más mínimo en competencia o comparación sin, por así decirlo, violar su santidad. (p. 61)*

La inconmensurabilidad del valor moral es la doctrina de que la virtud moral es infinitamente mejor que cualquier otra cosa -- literalmente, la inconmensurabilidad de algunos valores significa que no hay relación (entre números reales) del valor de una cosa con el valor de la otra. Kant, al decir que una cosa con "dignidad" no tiene equivalente, parece no permitir no sólo la comparación de los valores morales con los no morales, sino la comparación entre dos cosas de valor moral -- así, por ejemplo, es imposible comparar el valor de una persona (que tiene dignidad) con el de otra (otra cosa con dignidad).

3. Evaluación

Algunos de los errores de Kant son más demostrables que otros. En general, los argumentos que da Kant son demostrablemente inválidos, mientras que sus afirmaciones, tomadas como simples aseveraciones, aunque sean falsas, no son todavía decisivamente refutables.

A. La apariencia y la cosa en sí

Se puede dudar seriamente de que esta distinción sea inteligible. ¿Qué es una cosa en sí? Nunca he visto una cosa en sí. Puedo ver gatos, coches y nubes, por ejemplo; pero Kant asegura que esas cosas no son cosas en sí mismas. Son meras apariencias. Así que parece que una "mera apariencia" kantiana es lo que yo entiendo por "cosa", y lo que es una "cosa en sí" kantiana no tengo ni idea. Pero dudo que la diferencia entre Kant y yo sea simplemente verbal. Al igual que el escéptico habitual,

parece, al menos prima facie, que al llamar a las cosas ordinarias "apariencias" está afirmando que la naturaleza del mundo es radicalmente diferente de lo que generalmente tomamos como tal. Y que nunca podremos saber cómo es en realidad. Una visión muy pesimista. Si este es el significado de la distinción apariencia/cosa-en-sí-misma, la parte escéptica de la misma necesita desesperadamente una justificación. Si esto no es lo que significa, entonces Kant no ha explicado lo que quería decir. Sin embargo, esta cuestión se remonta a la Crítica de la Razón Pura y no es particularmente ética, por lo que debemos seguir adelante.

Incluso concediendo la validez de la distinción, es muy dudoso que Kant tuviera razón al equiparar todo el conocimiento empírico con el lado de la "mera apariencia" (en cuyo caso, por cierto, es oscuro lo que da derecho a considerar tales creencias como "conocimiento"). Kant dice que las percepciones de los sentidos sólo nos permiten conocer los objetos "en la medida en que nos afectan", pero no está claro por qué no podemos decir también cómo son realmente, tal vez sobre la base de cómo nos afectan (¿no es ése el punto de vista del sentido común sobre la percepción?) También se equivocó al equiparar lo a priori con el conocimiento de la realidad, ya que las creencias no basadas en la experiencia y las creencias que implican conceptos a priori están tan sujetas a error como las derivadas empíricamente. Yo mismo he cometido errores con frecuencia en matemáticas, y la diversidad de opiniones en filosofía demuestra que debe estar aún más sujeta a errores. Parece que al contrastar el mundo sensible con el mundo inteligible, Kant no quería decir realmente (de forma absurda) que las creencias basadas en la percepción son siempre falsas y las creencias basadas en el razonamiento de sillón son siempre verdaderas. Más bien, surge que, aunque ambos tipos de creencias pueden ser verdaderas o falsas, algunas creencias verdaderas son más verdaderas que otras -las creencias basadas en la percepción, incluso cuando son verdaderas, no se corresponden con la realidad tanto como las creencias verdaderas a priori. Pero esto, por supuesto, sólo plantea de nuevo la cuestión de la inteligibilidad de la distinción.

Esta cuestión no es irrelevante para la ética kantiana. Es esencial para el argumento de Kant. La ecuación "empírico = apariencia, a priori = realidad" es la razón -al menos la única que puedo discernir- por la que Kant insiste, como lo hace repetidamente, en que los principios empíricos son indignos de servir como partes de la moral. Y la distinción apariencia/cosa-en-sí-misma está en el corazón de la razón que da en la sección tres de por qué debemos obedecer los dictados de la razón en lugar de las inclinaciones, concediendo que pueden entrar en conflicto:

> *Además, puesto que sólo como inteligencia es él [es decir, cada uno] su propio ser (siendo como hombre sólo apariencia de sí mismo), sabe que esas leyes [es decir, las leyes morales] se le aplican directa y categóricamente, de modo que aquello a lo que le incitan las inclinaciones y los impulsos y, por tanto, toda la naturaleza del mundo de los sentidos, no puede menoscabar en lo más mínimo las leyes de su volición como inteligencia. (p. 87)*

Kant se apoya aquí en la idea de que las leyes morales son verdaderas en el ámbito de las cosas en sí mismas, para explicar por qué su importancia debe prevalecer sobre las inclinaciones. Si, por tanto, tenemos razón al dudar de la inteligibilidad de la distinción de Kant, o al dudar de si el conocimiento empírico debe contarse sólo como "apariencia", entonces la razón que da Kant para su teoría moral se derrumba.

Sigo pensando que es cierto que debemos seguir siempre los dictados de la razón; sólo que no creo que la razón tenga nada que ver con la apariencia frente a las cosas en sí mismas (más bien, creo que es sólo una verdad analítica).

B. La libertad de la voluntad

Kant motiva su definición del libre albedrío con las premisas (1) de que todo acontecimiento debe tener una causa, y (2) de que la causalidad debe ser según leyes. De ellas concluye que las elecciones libres deben ajustarse a leyes, "de lo contrario un libre albedrío sería un absurdo" (p.

74), pero (puesto que son diferentes de las acciones no libres) las leyes deben ser "de un tipo peculiar". Kant sugiere que las leyes a las que se ajusta el libre albedrío son peculiares en el sentido de que son dadas por la voluntad a sí misma. Los objetos inanimados son siempre, según Kant, movidos por causas externas, mientras que los humanos actúan a veces según causas internas. Estas leyes especiales a las que obedece la voluntad -en razón de las cuales es "autónoma"- no son otras que las leyes de la moral (de las que se nos ha asegurado anteriormente que son totalmente a priori).

Ahora bien, la confusión en este relato es palpable. El tipo de "leyes" que componen la moralidad no son en absoluto leyes causales. No son el mismo tipo de "leyes" que las leyes de la naturaleza. Una ley causal es una descripción de cómo se comportan realmente las cosas (no hace falta decir que una ley moral no lo es). Tampoco podemos esperar salvar la teoría de las leyes de la libertad sustituyendo las leyes morales por algunas leyes causales correlativas, afirmando que las personas se comportan de hecho moralmente (que es la única interpretación natural inteligible de lo que Kant quería decir) -- porque entonces tales leyes serían falsas (salvo la visión irracionalmente optimista de que todos cumplen siempre con su deber) y por tanto tendríamos que concluir que no somos libres después de todo, si la libertad significa actuar de acuerdo con tales leyes. El argumento de Kant parece implicar que nunca se podría culpar a nadie por actuar mal: porque si una voluntad libre es lo mismo que una voluntad que obedece las leyes morales, entonces en la medida en que alguien transgrediera una ley moral, tendríamos que decir, en esa ocasión, que su acción no fue libre; que, si cedió a alguna tentación, entonces su acción fue causada por la inclinación, es decir, causada externamente; y por lo tanto no podría ser responsable.

Kant nos dice: "La proposición de que la voluntad es una ley para sí misma en todas sus acciones, sin embargo, sólo expresa el principio de que no debemos actuar de acuerdo con ninguna otra máxima que la que también puede tener ella misma como ley universal para su objeto." (p. 74) No explica exactamente cómo es esto, y es especialmente desconcertante ya que la primera proposición es descriptiva, mientras

que el principio que dice que "expresa" es normativo. La proposición de que la voluntad es una ley para sí misma, creo que expresa el principio, no de que debamos, sino de que actuamos sólo según máximas, no de que podamos, sino de que queremos ser leyes universales. Ese "principio", por cierto, no es verdadero, aunque lo sea el normativo con el que Kant lo confunde.

De nuevo, estas objeciones disipan todo el argumento principal de los Fundamentos. En las secciones 1 y 2, Kant pretende sólo derivar lo que la moral dictaría si hubiera leyes morales. En la sección 3 se supone que se demuestra que existe tal cosa como la moral, sobre la base de una prueba de la libertad de la voluntad. Este argumento se convierte en un non sequitur una vez que se descubre la confusión en el relato de Kant sobre la conexión entre la libertad y la moral.

Además, la defensa de la libertad de la voluntad es poco convincente. Kant argumenta que el libre albedrío es al menos posible, consistente con las leyes de la naturaleza, porque la libertad puede reinar en el reino de las cosas en sí mismas mientras que la necesidad natural gobierna en el reino de las apariencias, "porque no hay la menor contradicción entre [sic] una cosa en apariencia... estando sujeta a ciertas leyes de las que es independiente como cosa o ser en sí mismo". (p. 87) Esto suena como si el mundo sensible y el inteligible fueran realmente dos lugares diferentes, como California y Nueva York. No hay contradicción en que una persona actúe de una manera en California y de otra opuesta en Nueva York. Pero decir que no hay contradicción en que una persona actúe de una manera "en apariencia", pero de una manera diferente en la realidad, es obviamente falso o simplemente una manera solapada de decir que puede parecer que actúa de una manera mientras que en realidad está actuando de manera diferente. Sería lo mismo que decir que no hay contradicción en que los unicornios existan en mis sueños pero no en la realidad. Pero esta forma de "resolver" la contradicción consiste simplemente en negar una de las dos proposiciones en conflicto y no en eliminar su conflicto. Es decir, en la interpretación más simple de la distinción apariencia/realidad, lo que Kant dice sobre la libertad frente al determinismo físico equivale a que la doctrina del libre albedrío es

verdadera y el determinismo, aunque parezca verdadero, es falso. Esto puede ser -de hecho, probablemente lo sea- una interpretación errónea de la distinción apariencia/realidad en Kant, ya que el intento de Kant de reconciliar la libertad con el determinismo es ostensiblemente exigido por el hecho de que el determinismo, o así lo cree él, es verdadero. Pero entonces creo que la concepción de Kant de la distinción es confusa, ya que, como digo, habla de estos dos mundos diferentes como si estuvieran relacionados como lo está California con Nueva York. Cualquier distinción que permita conciliar el estar sometido a ciertas leyes -es decir, sometido a ellas en todas partes y en todo momento- con el ser independiente de esas mismas leyes es probablemente un error.

Por último, la propia distinción entre acciones causadas interna y externamente, en la que se basa la definición de libertad, es dudosa. Por supuesto, Kant no es el único que utiliza este concepto (está implícito en los debates actuales sobre cuánto del comportamiento de una persona se explica por su entorno). Supongamos que saco un cubito de hielo del congelador. El punto de fusión del cubo de hielo es de 32°F, y la temperatura de la habitación es de 70°F. El hielo se derrite. ¿Qué factor fue más responsable de la fusión: las propiedades químicas del hielo (causa interna) o la temperatura de la habitación (causa externa)? Esta pregunta no tiene sentido. Cualquier acción que realice cualquier objeto -ya sea humano o inanimado- es el resultado de las propiedades que tiene junto con las circunstancias en las que se encuentra. No hay respuesta a la pregunta de qué factor es más responsable. Y no existe una acción causada únicamente por factores internos. La acción de deber por parte de los seres humanos no es ciertamente un ejemplo de tal cosa, pues suponiendo que, por ejemplo, doy a alguien diez dólares en pago de una deuda, porque creo en el deber de cumplir las promesas: entonces mi acción está seguramente causada, entre otras cosas, por el hecho de que yo tenga los diez dólares y por mi creencia de que hice una promesa, creencia que es empírica. O si doy dinero a un hombre pobre porque creo en el deber de caridad, entonces mi acción está causada, entre otras cosas, por la presencia de este hombre y su condición de pobre. Él sería la causa de mi acción ni más ni menos que cualquier objeto de las inclinaciones

es siempre causa de la acción. No hay, pues, ninguna razón para declarar "autónoma" la acción del sentido del deber y "heterónoma" la acción del deseo (emocional o instintivo).

Tampoco las acciones de los objetos inanimados son ejemplos de acciones puramente causadas externamente. Si el determinismo físico es cierto, los procesos cerebrales que (en parte) determinan nuestro comportamiento no son menos internos de lo que podrían ser las creencias u otras causas psicológicas. Así que no hay razón para equiparar la necesidad natural con las causas externas y la libertad con las causas internas.

C. Consecuencialismo e imperativos condicionales

Kant asocia los imperativos hipotéticos con las inclinaciones y con las acciones que apuntan a fines más allá de ellas mismas. Su convicción de la naturaleza a priori y racional de la moral es lo que le convence de que la moral no puede basarse en cálculos de medios y fines. Pero esto es un error. La distinción entre valores intrínsecos e instrumentales no tiene nada que ver con la distinción entre principios a priori y empíricos, ni con la distinción entre razón e inclinaciones. Tomemos como ejemplo el utilitarismo, que es la cara común de la teoría moral kantiana: los utilitaristas nos aconsejan actuar siempre para alcanzar el fin de la felicidad. Sin embargo, su teoría es tan a priori como la de Kant. No apelan a la experiencia para demostrar que las acciones que maximizan la felicidad son correctas. Aunque sí tienen que apelar a la experiencia para determinar qué acciones producirán la felicidad, algo similar podría decirse de los seguidores de Kant: el hecho de que una determinada acción cumpla una promesa, o ayude a los necesitados, o desarrolle mis talentos (todos los deberes que menciona Kant) no es un hecho menos empírico que el hecho de que produzca placer. Esto es especialmente obvio en el caso del deber de ayudar a los demás, ya que ayudarles, presumiblemente, significa ayudarles a ser más felices y a satisfacer sus inclinaciones, y lo que ayudará a otras personas de este modo no es

seguramente una cuestión menos empírica que lo que me ayudará a mí mismo.

Las acciones que se realizan por sí mismas también pueden basarse en las inclinaciones, así como en la razón. Supongamos, por ejemplo, que a alguien le gusta bailar por el mero hecho de hacerlo. El hecho de que el baile no se dirija a un fin más allá de sí mismo no mitiga el hecho de que esté motivado por la inclinación y no por la razón.

Así que vemos que, contra Kant, los valores instrumentales pueden ser racionales, y los valores intrínsecos pueden estar basados en la inclinación. Por lo tanto, Kant ha perdido su base para insistir en la forma puramente deontológica (en contraposición a la consecuencialista(4)) de la moral.

D. Problemas con el imperativo categórico nº 1

Por "imperativo categórico nº 1" me refiero a la afirmación de Kant de que sólo debemos actuar según una máxima para la que podamos querer que sea una ley universal. Sus problemas son cuatro.

En primer lugar, su justificación se basa en lo que he llamado el argumento de las gominolas moradas: si un frasco contiene sólo gominolas moradas y rojas, entonces si se quitan todas las gominolas rojas no quedarán más que gominolas moradas. Parece erróneo pensar que un imperativo puede contener una universalidad y un fin del mismo modo que un tarro puede contener dos sabores de gominolas. Si Kant tiene razón al llamar a estas cosas la "forma" y la "materia" del imperativo, entonces su relación es muy diferente: en particular, no pueden existir independientemente. No existe la forma sin la materia ni la materia sin la forma. Si se "elimina" la materia de una proposición, se elimina la proposición. No queda nada. La noción de una proposición que no tiene nada más que una forma universal, sin ningún contenido particular, no tiene sentido.

Esto me lleva al segundo problema, que consiste en interpretar qué es

lo que supuestamente ha establecido el argumento de la gominola. La razón por la que se supone que obedecer el imperativo categórico es algo bueno es que hacerlo constituye conformar las acciones de uno a "la ley como tal" o "la universalidad de la ley como tal". Que no existe tal cosa como la conformidad con "la ley como tal" debería ser evidente. Uno no puede simplemente conformar su acción a la ley "como tal" sin ajustarse a ninguna ley en particular, al igual que uno puede tener un coche que simplemente tiene "color como tal" pero sin ningún color en particular.

En tercer lugar, y probablemente como resultado de ese problema, el imperativo categórico nº 1 no es realmente un imperativo del tipo ordinario; no nos dice realmente qué acciones realizar. En su lugar, nos dice qué tipo de máximas actuar, como si nuestras deliberaciones no fueran típicamente sobre qué acciones realizar sino sobre bajo qué máximas realizarlas. El imperativo categórico representa una prueba sobre las máximas o reglas de conducta, una condición necesaria para su aceptación. Esto estaría perfectamente bien, si la condición fuera lo suficientemente estricta como para determinar un único conjunto de reglas aceptables o, a falta de ello, al menos un número muy limitado. Dado que Kant afirma que su imperativo categórico es el único principio de la moralidad (el único imperativo categórico, es decir), tenemos derecho a esperar que determine los principios de la moralidad de forma única, ya que si deja abiertos múltiples conjuntos de máximas incompatibles, no tendremos ninguna base para elegir entre ellos, no habiendo otros principios de la moralidad en los que basar la elección además del imperativo categórico nº 1. Nuestras expectativas se ven defraudadas. Tomemos, una vez más, la teoría moral utilitaria como ejemplo. ¿Seguramente sería posible desear la maximización universal de la felicidad? El principio de utilidad, entonces, pasa la prueba de Kant; y, en contra de la opinión popular, resulta que la teoría moral de Kant es consistente con el utilitarismo. Que yo sepa, nunca se ha articulado ningún sistema moral que no pase la prueba del imperativo categórico nº 1. En principio, esto podría considerarse bueno, como señal de que la prueba es válida (no descarta nada que no deba ser descartado), pero también significa, por desgracia, que la condición es demasiado débil

para sernos útil. ¿Qué tal una ética religiosa, por ejemplo? Seguramente parece posible desear una conformidad universal con la Biblia (suponiendo que la propia Biblia sea internamente consistente). Para ser aún más antagónico con Kant, ¿por qué no sería posible querer que todo el mundo actuara simplemente sobre la base de caprichos arbitrarios? O, ¿por qué no se podría desear el hedonismo egoísta universal?

Kant afirma que esto último es imposible en su discusión del deber de caridad, pero esto nos lleva a su cuarta dificultad: las aplicaciones que Kant deriva de CI #1 no se desprenden de ella. Enumera cuatro deberes:

a) El deber de cumplir las promesas. Afirma que el incumplimiento universal de las promesas sería imposible porque significaría que nadie creería nunca una promesa que se le hiciera, y esto provocaría el colapso de la institución de prometer. Pero no es lógicamente imposible que la promesa pueda seguir existiendo. Es sólo una hipótesis empírica que si las promesas se rompieran de forma generalizada, la gente dejaría de creer en ellas, y otra hipótesis empírica que si nadie creyera en las promesas, la gente dejaría de hacerlas. Si se nos permite considerar los hechos empíricos en la moralidad (en contra de las repetidas insistencias de Kant sobre su naturaleza a priori), estos hechos todavía no muestran que la gente no podría seguir haciendo y rompiendo promesas universalmente - sólo que probablemente no querrían hacerlo.

Además, no está claro que la ruptura universal de promesas sea lo que yo tendría que poder desear, si pienso romper una promesa. Porque la máxima con la que actúo puede no ser "romper promesas", sino sólo "romper promesas cuando sea especialmente difícil cumplirlas", o incluso, "romper promesas cuando es probable que nadie se entere". Puedo cumplir la mayoría de mis promesas, pero sólo las rompo cuando me interesa especialmente hacerlo. Como esto sería bastante raro, la institución de prometer podría sobrevivir a la universalización de mi máxima (de hecho, tal máxima probablemente ya está en práctica de forma casi universal).

b) El deber de no matarse. Aquí Kant parte de la premisa de que el

"propósito" del amor propio es impulsar la mejora de la vida. Se puede objetar que la "función" del amor propio, si es que existe, es más bien promover la propia felicidad y evitar el propio sufrimiento. Con ese propósito el suicidio podría ser coherente. Kant parte de la premisa, en segundo lugar, de que la máxima de quien se suicida es matarse por amor propio. Es interesante que aquí la máxima de la propia acción se tome como una descripción del propio motivo. Pero ese podría no ser el motivo. Si el "oficio" del amor propio es, en efecto, impulsar la mejora de la vida, entonces quizás la víctima del suicidio describiría mejor su motivo no como "amor propio" sino como "aversión al sufrimiento". Su máxima es entonces acortar su vida por aversión al sufrimiento cuando anticipa el sufrimiento en el futuro -en lo que seguramente no hay inconsistencia. Kant también implica que la muerte es incompatible con la mejora de la vida. Pero si una cosa es suficientemente mala, entonces destruirla puede muy bien ser una mejora.

El argumento de Kant parece requerir, finalmente, la premisa de que es imposible que una cosa sea utilizada de forma contraria a su función natural. Pero incluso si el resto del argumento fuera correcto, esto seguramente no podría ser así. Porque, dado que la gente se suicida de hecho, es evidente que no hay ninguna contradicción en ello.

c) El deber de desarrollar los propios talentos. Sobre esto se puede hacer una queja similar: Kant afirma que una persona no podría querer el descuido universal de los talentos, "pues, como ser racional, necesariamente quiere que se desarrollen todas sus facultades, en la medida en que le son dadas para toda clase de fines posibles." Si los isleños del Mar del Sur realmente están, como dice Kant, descuidando sus talentos y holgazaneando, entonces, puesto que presumiblemente lo están haciendo voluntariamente, claramente no puede ser cierto que todo ser racional quiera necesariamente que se desarrollen sus facultades. d) El deber de ayudar a otros necesitados. Sobre esto, Kant argumenta que no se podría querer una indiferencia universal por parte de las personas hacia la necesidad de los demás, porque toda persona quiere que la gente le ayude cuando está necesitada. Kant concluye que, por lo tanto, toda persona debe estar dispuesta a ayudar a los demás, para ser coherente.

Pero en lugar de mostrar que la negativa a ayudar a los demás es inmoral, ¿por qué no se muestra simplemente que querer la ayuda de otras personas es inmoral? En otras palabras: aquí hay un conflicto: cuando soy yo el necesitado, quiero que la gente dé a la caridad, pero cuando son otros los necesitados no quiero dar a la caridad. Si esto muestra que mi máxima de no dar a la caridad no es universalizable, ¿por qué no muestra que mi máxima de aceptar la caridad no es universalizable? La supuesta razón por la que no puedo querer la ley del egoísmo universal es porque no querría que los demás la siguieran hacia mí; pero entonces, también podemos argumentar que no puedo querer la ley del altruismo universal porque no querría que yo la siguiera hacia los demás.

Sin embargo, en realidad no es imposible que yo elija dar a otros necesitados, por lo que no es imposible querer el altruismo universal. Pero, obviamente, tampoco es imposible elegir no recibir ayuda de otros, por lo que no es imposible querer el egoísmo universal. Incluso si es cierto (como dudo bastante) que todo el mundo quiere recibir ayuda cuando está necesitado, ciertamente no sería imposible que una persona eligiera no ser ayudada.

Además, la cuestión no es si uno podría querer cada instancia de la ley universal en cuestión; la cuestión relevante es si uno podría querer la ley en su conjunto, es decir, si, si se le ofrece el paquete completo, en el que otras personas no te ayudan pero tú tampoco les ayudas, cualquiera podría aceptarlo. Por lo tanto, lejos de que nadie pudiera elegirlo, yo digo que mucha gente, quizá la mayoría, lo elegiría.

Estos ejemplos muestran lo poco que nos dice el imperativo categórico #1 sobre la moral. Básicamente, el único tipo de cosas que la gente podría elegir hacer y que el IC #1 descarta son acciones cuyas máximas incluyen (por definición) el hecho de que otras personas no hagan lo mismo. Por ejemplo, si yo escribiera algunos libros para intentar ser el mejor filósofo del mundo, o si intentara ser el mejor en cualquier cosa, mi máxima no sería universalizable. No podría elegir que todo el mundo fuera el mejor. Por cierto, esto es, por supuesto, un contraejemplo del principio kantiano. No hay nada malo en intentar ser el

mejor. No hay nada malo per se en hacer cosas que, si tú las haces, otras personas no pueden.

E. Imperativo categórico nº 2

El imperativo categórico nº 2 es la proposición de que siempre hay que tratar a la humanidad, en uno mismo y en los demás, como un fin y no sólo como un medio. Su primer problema es la ambigüedad. Sé cómo tratar un estado de cosas como un fin (es decir, intentar conseguirlo), pero no sé cómo tratar a una entidad como un fin. ¿Tratar a una persona como un fin significa tratar su existencia como un fin? ¿Deberíamos, entonces, simplemente tratar de maximizar el número de seres racionales existentes? Kant no dice nada que suene así, pero en su segunda discusión sobre los deberes meritorios hacia los demás, da a entender que tratar a las personas como fines significa tratar su felicidad como un fin. Por eso tenemos el deber de ayudar a las personas a conseguir lo que quieren. Pero no está claro cómo se desprende esto del resto de la teoría de Kant, ya que antes insistió en la absoluta inutilidad de todos los objetos de inclinación. Si la virtud moral es infinitamente mejor que la felicidad y el placer, entonces, al igual que debemos sacrificar siempre nuestro propio placer a la virtud moral, ¿no debemos sacrificar también la felicidad de los demás en aras de la virtud moral? ¿No sería lo adecuado tratar la virtud moral de las personas como un fin, más que su felicidad o su existencia? Por lo tanto, tendríamos que ir predicando constantemente a los demás. Esto no tiene por qué implicar un detrimento de su felicidad, pero con la doctrina kantiana de la inconmensurabilidad de los valores, es poco probable que la felicidad de nadie influya en nuestras acciones. Aunque es una posibilidad teórica que dos acciones puedan dar lugar a la misma cantidad de virtud moral en el mundo pero que una produzca más felicidad, de modo que se deba elegir esta última, es infinitamente improbable que esto ocurra alguna vez. Que dos cantidades sean exactamente iguales, o que una acción que influya en nuestra felicidad no tenga ningún efecto sobre nuestra virtud moral, es una posibilidad infinitesimal. Por lo tanto, a efectos prácticos,

podemos dejar de lado cualquier preocupación por beneficiar a otros o a nosotros mismos, y centrar todas nuestras energías en intentar que la gente obedezca el imperativo categórico.

El segundo problema con el IC #2 es un problema de circularidad: ¿Por qué debemos tratar a las personas como fines y nunca como meros medios? Porque de hecho poseen un valor intrínseco e inconmensurable. ¿Por qué poseen ese valor? Porque son capaces de ser morales, y la acción obediente es el único bien intrínseco, e incomparable, del mundo. Pero que esto sea así presupone, sin duda, que haya deberes (es de suponer que Kant no pensaba que la acción según falsos principios morales fuera buena). La acción moral sólo es buena si de hecho tenemos obligaciones. Y cuando indagamos sobre estos deberes cerramos el círculo por fin, aprendiendo que el único deber que existe es el de tratar a las personas como fines (que para empezar estábamos tratando de averiguar por qué existía). En última instancia, este supuesto deber no tiene ningún fundamento. El valor absoluto que Kant atribuye a los seres humanos sólo se justificaría, a partir de su argumento, si pudiera demostrar de forma independiente que existen obligaciones. Si existieran obligaciones de hacer algo más que simplemente tratar de que la gente siga las obligaciones, entonces también podría haber una obligación de hacer eso. Pero la moral que sugerí en el párrafo anterior (de maximizar la virtud) es una imposibilidad: no puede haber un imperativo moral de no hacer nada más que asegurarse de que la gente siga ese mismo imperativo. Esto es lo que resultaría si el único principio de la moral fuera (como Kant trata de hacerlo) la importancia de que la gente se adhiera a la moral. Esto sería como un gobierno cuya única ley dijera que hay que tratar a los ciudadanos respetuosos de la ley de una determinada manera.

Finalmente, las ilustraciones que Kant da de la IC #2 son, aunque más convincentes que las de la IC #1, en su mayoría infructuosas:

a) Afirma que el suicidio es un caso de tratar a uno mismo como un medio en lugar de un fin. Pues bien, es un caso de tratar la propia existencia (o la no existencia) como un medio para la propia felicidad. La

ambigüedad del imperativo categórico vuelve a aparecer. Si se supone que tratamos la mera existencia de los seres humanos como un fin, entonces nadie debería suicidarse. Pero si la felicidad (y la ausencia de dolor) de la humanidad es el fin, entonces tal vez algunos de nosotros deberíamos hacerlo. Es interesante que cuando se trata de uno mismo, Kant piensa que se debe tratar la mera existencia de la humanidad como un fin en sí mismo, mientras que cuando se trata de otros, piensa que debemos tratar su felicidad como un fin en sí mismo.

b) Kant nos dice que romper una promesa constituye tratar a otra persona como un medio, es decir, la persona a la que se hizo la promesa. Como la ruptura de una promesa rara vez mata a alguien, podemos suponer que la queja es que no trata la felicidad de la otra persona como un fin en sí mismo. Esto tampoco es siempre así, ya que la ruptura de una promesa no tiene por qué hacer infeliz al prometido; en teoría, podría incluso aumentar su felicidad. Tampoco es obvio por qué la persona que desea romper una promesa estaría tratando al prometido como un medio, al igual que el prometido estaría tratando al prometedor como un medio al obligarle a cumplir la promesa. Si el incumplimiento de una deuda es inmoral porque utiliza a otra persona para promover tu propia felicidad, ¿por qué no es también inmoral el cobro de una deuda, porque también promueve tu propia felicidad a costa de otra persona? De hecho, ¿por qué no es inmoral cualquier tipo de negocio que se realice con ánimo de lucro?

c) Cuando se trata del deber de desarrollar los propios talentos, Kant introduce un tercer significado de "tratar a la humanidad como un fin": ahora significa tratar la perfección de la humanidad como un fin en sí mismo. Dado que esto puede interferir con el hecho de tomar nuestra felicidad como un fin en sí mismo, deberíamos tener el mismo derecho a decir que la persona que desarrolla sus talentos no se considera a sí misma (su felicidad) como un fin, como a decir que la persona que descuida sus talentos no se considera a sí misma como un fin.

d) Kant vuelve a la idea de considerar la felicidad de la humanidad como un fin cuando habla del deber de ayudar a los demás. Pero una vez

más podemos volver el principio de Kant en su contra. Lo utiliza para mostrar que el egoísmo, y el negarse a ayudar a los demás, es malo, pero ¿no puede utilizarse igualmente para argumentar que el altruismo es malo? Porque, ¿no es el altruista el que se utiliza a sí mismo como medio para la felicidad de los demás? En efecto, si tomar el dinero de otras personas para usarlo en uno mismo es tratarlas meramente como medios y no como fines (y presumiblemente tomar su dinero para cualquier propósito, incluso para ayudar a algún tercero, también sería tratarlas como medios), entonces seguramente tomar tu propio dinero y usarlo en otros, por analogía, es tratarte a ti mismo como un medio.

Con respecto a cualquier acción posible en la que las personas tengan intereses contrapuestos -la acción sirve a los intereses de una persona mientras perjudica a los de otra-, podría argumentarse que la persona que realiza o se abstiene de realizar la acción está tratando a una de las partes como un medio, independientemente de lo que decida hacer. Si tengo diez dólares que puedo dar a cualquiera de las dos personas (quizás una de ellas sea yo mismo), a quien se los dé, se me acusará, quizás, de tratar a la otra persona simplemente como un medio -- o, al menos, de no tratarla como un fin. Si esto es así, es imposible adherirse al imperativo categórico. Además, dado que la razón que se da para el IC #2 es el valor absoluto e incomparable de los seres humanos, no hay forma de elegir entre las personas. Como no se puede comparar el valor de una persona con el de otra, ni con ninguna otra cosa, en una situación en la que se da a elegir entre diferentes personas (supongamos que hay un número limitado de balsas salvavidas en el Titanic), no se puede hacer nada. Si los valores son inconmensurables, no podemos decir que cien muertes son peores que una.

Francamente, esta doctrina me parece irracional. Ignora el hecho de que hay situaciones en las que nos vemos obligados a comparar valores. Tenemos que decidir, por ejemplo, cuánto dinero gastar en sanidad -- si elegimos tomar la salud como un valor inconmensurable, entonces no hay duda de que puede consumir la totalidad del producto nacional bruto del país, y no dejar tiempo ni recursos para nada más. Esto es lo que hará cualquier "valor absoluto" en este sentido: destruirá todo lo demás. Por

esta razón, es lógicamente imposible tener múltiples valores absolutos y primordiales: deben entrar en conflicto, en cuyo caso no pueden ser tratados ambos como absolutos. Además, el concepto de valores incomparables es simplemente absurdo desde el punto de vista matemático -- la noción de una cantidad que no es ni mayor ni menor que, ni tampoco igual, a otra cantidad (siendo ambas cantidades de la misma cosa, como valor, o masa, etc.) es matemáticamente absurda. Kant parece querer esta idea incoherente para justificar su principio de no tratar nunca a las personas como medios. Si admitiera la comparación de valores, entonces se podría exigir a veces el sacrificio de una persona por el bien de otras. Si se limitara a decir que todas las personas tienen el mismo valor, entonces dos personas tendrían el doble de valor que una, por lo que se podría matar a una persona para salvar a dos. Eso, por supuesto, es sólo en los supuestos consecuencialistas. La teoría de Kant sobre la incomparabilidad de los valores (su teoría de la "dignidad") es su forma de socavar el consecuencialismo. Creo que no tiene éxito, aunque no creo que sea la única forma posible de socavar el consecuencialismo.

4. Observaciones finales

Los Fundamentos pueden considerarse como un argumento sostenido que conduce al imperativo categórico y a sus supuestas aplicaciones, pero es un argumento que creo haber socavado a cada paso. El argumento tiene la siguiente estructura: En primer lugar, Kant intenta mostrar que la forma de la moral debe ser deontológica (es decir, no consecuencialista), universal e incondicional. Argumenta que ésta es la naturaleza del concepto de moralidad. A partir de esto, procede a argumentar, a continuación, que sólo hay un principio moral posible que satisfaga esas condiciones, que puede enunciarse de dos formas diferentes (en realidad dice tres, pero la tercera, que no he discutido aquí, apenas se distingue de la segunda), y ese principio es "el imperativo categórico". De este principio deduce cuatro obligaciones morales más específicas a modo de ilustración. Por último, intenta demostrar la validez del concepto de moralidad (es decir, que existe la moralidad),

como paso final necesario en el argumento -es decir, ha argumentado que el imperativo categórico, tal como lo articula, es el único principio que puede satisfacer el concepto de imperativo moral, y ahora (sección 3) argumenta que el concepto de imperativo moral es válido; por lo tanto, el imperativo categórico es verdadero. Para este paso, argumenta que una voluntad libre y una voluntad bajo leyes morales son lo mismo; y que todos los seres racionales tienen libre albedrío.

He argumentado, por el contrario,

(1) Que la forma de la moral no tiene por qué ser deontológica, pues, contra Kant, los principios consecuencialistas pueden ser tan racionales y a priori como los deontológicos; ni son más "condicionales" o contingentes que los principios deontológicos;

(2) Que, en cualquier caso, la primera forma del imperativo categórico como único principio moral no se desprende simplemente del supuesto de que la moral debe ser universal y deontológica;

(3) Que la segunda formulación del imperativo categórico es ambigua, y que la única interpretación de la misma que se desprende realmente de la argumentación de Kant la convierte también en algo que no podría, so pena de circularidad, ser tomado como único principio moral;

(4) Que ninguno de los ejemplos de deberes morales que Kant da son, como él afirma, realmente aplicaciones del imperativo categórico;

(5) Que la validez de la moral no puede seguirse simplemente de la libertad de la voluntad, que es una proposición puramente descriptiva; y finalmente,

(6) Que el argumento positivo de Kant a favor del libre albedrío no hace más que plantear la cuestión, mientras que su defensa contra el determinismo, tratando de mostrar que es compatible con el libre albedrío, se basa en una concepción confusa de la relación entre la apariencia y la realidad.

Notas

1. Pp. 78-9. Todas las referencias proceden de Foundations of the Metaphysics of Morals: text and critical essays (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1969), Lewis White Beck, tr.; Robert Paul Wolff, ed.

2. "Billy es un buen hombre" no es un imperativo.

3. Véase, por ejemplo, Richard Henson, "What Kant Might Have Said: Moral Worth and the Overdetermination of Dutiful Action" (Phil. Review, enero, 1979, pp. 39-54).

4. Por "consecuencialismo" me refiero a la opinión de que la única obligación es maximizar el bien, o la bondad esperada. Es decir, sea lo que sea lo bueno, debemos producir la mayor cantidad posible de ello.